Quaderns d'Italià 18, 2013 **109-126**

Nuovi strumenti per pensare. Ramon Llull e la filosofia per i laici nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*

Michela Pereira
SISMEL, Firenze
mpereira@tiscali.it

Abstract

L'autoconsapevolezza dell'autore rispetto alla propria *posture* di intellettuale laico e il suo atteggiamento nei confronti della filosofia scolastica trovano un interessante riscontro nel *Liber de ascensu et descensu intellectus* (Montpellier 1305). Scritto per i laici (*homines saeculares*) che desiderano acquisire la *scientia*, ed esplicitamente indicato come *ars* — per quanto non ne presenti le peculiari caratteristiche —, è una presentazione delle dottrine filosofiche effettuata con modalità analoga alla *mixtio* dei principi dell'*ars*, ovvero combinando sistematicamente otto *subiecta* (serie in parte diversa da quella consueta nei testi della fase ternaria) con dodici termini chiave della filosofia scolastica, *vocabula scientiarum*. La lettura dei diversi livelli del reale attraverso tale strumentazione filosofica integra le concezioni scolastiche con gli elementi basilari dell'arte lulliana (principi assoluti e correlativi), e descrive l''ascesa' e 'discesa' dell'intelletto sulla scala dell'essere fornendo un vero e proprio metodo di acquisizione del sapere filosofico.

Parole chiave: Laici; Filosofia scolastica; *Ars*; Metodo.

Abstract

Llull's self-consciousness as a lay philosopher and his attitude towards Scholastic philosophy can be peculiarly scrutinized in his *Liber de ascensu et descensu intellectus* (Montpellier 1305), a work that was written for lay people (*homines saeculares*), who wish to acquire knowledge (*scientia*). In its prologue, the *Liber de ascensu* was *ars*, although peculiar artistic devices such as alphabet and figures are not present. In this work Llull introduces a basic choice of philosophical doctrines by means of a peculiar combinatory of eight *subiecta* (stone, fire, plant, animal, man, sky, angel, God) and twelve key-concepts of Scholastic philosophy (act, action, passion, nature, substance and accident, simple and composite, individual, species, genus, being). The way both series are combined resembles the *mixtio* of principles in the Lullian art. Using such philosophical tools, Llull describes the dynamics of the human intellect (sense, imagination, doubt, faith, and knowledge) in its going up and down the 'ladder of being'. Thus a 'method' is established, by which philosophical knowledge can be acquired.

Keywords: Lay people; Scholastic philosophy; *Ars*; Method.

ISSN 1135-9730 (imprès), ISSN 2014-8828 (en línia)

VISIT…

1. *Laicus illuminatus*

Nella *Vita Coetanea* (1311), momento culminante nella costruzione del 'personaggio' Ramon Llull da parte dell'autore stesso, ottiene grande rilievo l'idea che la creazione della combinatoria, ormai codificata nella definitiva stesura dell'*Ars Generalis Ultima* (1305-8), avesse tratto origine da una rivelazione divina tradizionalmente indicata come 'illuminazione sul Monte Randa'. A essa Llull riconduce l'acquisizione di un'autorevolezza intellettuale di natura radicalmente diversa da quella dei *magistri* del suo tempo, che gli ha consentito collocarsi nel panorama culturale del tardo Medioevo come un'«autorità alternativa», che la tradizione ha denominato *Doctor Illuminatus*.[1] Nella *Disputatio fidei et intellectus*, composta nel 1303 a Montpellier, sostiene che la verità si può raggiungere attraverso la *rudium eruditio*, la *bonorum scholarium doctrina* e la *illuminatio* o *perfectio provectorum*, e sembra chiaro che egli si riconoscesse in quest'ultima condizione, per cui la perfezione della conoscenza è una condizione diversa dall'*habitus* acquisito nelle scuole, accessibile indipendentemente da questo e dunque anche a un laico, qual era Ramon.[2]

Egli si definisce esplicitamente come *laicus* nel *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*, scritto nello stesso anno della *Vita Coetanea* e come quella finalizzato all'autopromozione dell'autore, che si accingeva a presentarsi al Concilio di Vienne per sostenere ancora una volta, di fronte all'assise più alta della cristianità, i suoi progetti per la conversione degli infedeli. Nel prologo del *Phantasticus* il contrasto fra le due figure —l'avido chierico e il laico dalle generose motivazioni missionarie— dà una visione assai poco lusinghiera dell'ambiente scolastico, cui lo status di *clericus* era strettamente legato. L'intero testo conferma tale visione negativa del *modus scolarium*, pur mostran-

1. Cfr. Lola Badia, «Ramon Llull: autor i personatge», in Fernando Dominguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter (a cura di), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Steenbrugge: Martinus Nijoff International, 1995, p. 355-375; Anthony Bonner, «L'Art lul·liana com a autoritat alternativa», *SL*, n. 33, 1993, p. 15-32. Dell'illuminazione Llull parla esplicitamente solo a partire dal 1294, circa vent'anni dopo l'epoca in cui sarebbe avvenuta (Josep M. Ruiz Simon i Albert Soler i Llopart, «Ramon Llull in his Historical Context», *Catalan Historical Review*, n. 1, 2008, p. 47-61); ma a una possibile origine divina dell'*ars* accenna già alla fine degli anni '80 in uno scritto composto durante il suo primo soggiorno a Parigi a contatto con l'ambiente universitario, il *Compendium seu commentum Artis Demonstrativae*, MOG III, 1722, Int. vi, p. 293-452: «...indubitanter credimus, quod a divinis potius quam ab humanis fontibus trahit ortum» (p. 452).
2. *Disputatio fidei et intellectus*, ROL XXIII, 1998, p. 224. Su Llull come esponente della filosofia dei laici: Ruedi Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalter. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam: B.R. Grüner, 1989; Josep Batalla, «*Ego qui sum laicus*», *SL,* n. 48, 2008, p. 69-92; Michela Pereira, «Comunicare la verità. Ramon Llull e la filosofia in volgare» in Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes i Alexander Fidora (a cura di), *El saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eximenis. Estudis ICREA sobre vernacularització*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012, p. 21-44.

do la competenza di Ramon Llull riguardo agli argomenti filosofici discussi nelle aule universitarie, e sottolineando il rapporto organico fra *philosophia* e *ars*, i cui *principia generalissima* permettono di rispondere a tutte le *quaestiones* che la filosofia solleva, e di uscire dall'incertezza delle *opiniones* in cui «Parisiense studium ...quasi ... versum est», perché impostano ogni discussione conformemente alle esigenze della mente umana e della realtà («secundum modum intelligendi et quoad rem»)[3]: concezione dell'*ars* che Llull aveva affermato a chiare lettere nel prologo dell'*Ars generalis ultima*.[4]

Il termine *laicus* (cat. *lec*, *lech*) è spesso impiegato da Llull nel senso più comune di *simplex* o *rudis*, come nel prologo del *Llibre del Gentil*: «Cada sciencia a mester los vocables per los quals sia manifestada. E cor a·questa sciencia demostrativa sien mester vocables escurs e que los homens lecs no an en hus; e cor nos ffassam aquest libre *als homens lecs*, per açó breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia».[5] In questo passo è già evidente la preoccupazione per il linguaggio che ritroveremo alla base del *Liber de ascensu et descensu intellectus*: le scienze richiedono un uso appropriato e non approssimativo di termini spesso difficili (*escurs*), ma l'autore si preoccupa di renderle comprensibili anche per un pubblico privo di cultura universitaria.

Tuttavia, tanto negli scritti catalani che in quelli latini, 'laico' indica anche l'appartenenza sociale, che non necessariamente implica mancanza di cultura: sono laici gli artigiani delle città e i mercanti, ma anche i religiosi che non hanno preso gli ordini e quanti praticano antiche o nuove forme di spiritualità non istituzionalizzata, nonché i funzionari politici di alto rango, come i destinatari del *Liber de consilio*.[6] Nell'insieme, l'autore mostra un'articolata consapevolezza dell'identità laica; quando poi attribuisce questo termine a se stesso lo fa con evidente orgoglio, rovesciandone il significato, dall'ammissio-

3. *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*, ROL XVI, 1988, p. 17-18. Al chierico, che si era riferito sarcasticamente all'*ars*, Ramon aveva risposto affermando: «*Ars generalis* principia habet generalissima, sub quibus aliae scientiae principia habent subalterna. Et ideo quid mirum, si cum tali Arte possint aliarum scientiarum solui quaestiones, cum non de particularibus, sed de uniuersalibus sint scientiae omnes?»
4. *Ars Generalis Ultima*, ROL XIV, 1986, p. 5: «Quoniam intellectus humanus est ualde plus in opinione, quam in scientia constitutus, ex eo quia quaelibet scientia habet sua principia propria, et diuersa a principiis aliarum scientiarum, idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias. Et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in uniuersali».
5. *Llibre del Gentil e des tres savis*, NEORL II, 1993, p. 6 (corsivo mio). Per altre occorrenze negli scritti catalani cfr. Miquel Colom, *Glossari general lul·lià*, Mallorca: Editorial Moll, 1984, III, p. 209-210 (*lec, lech*).
6. Nel *Liber per quem poterit cognosci, quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera* (1313), Llull intende elaborare uno strumento per la discussione interreligiosa utilizzabile dai mercanti, «Cum multi christiani laici sint mercatores, et hac occasione uadant ad terras Saracenorum» (ROL XVIII, 1991 p. 172); nel *Liber de Sancta Maria* (1290) incontriamo un eremita che afferma «Non sum litteratus sed laicus» (ROL XXVIII, 2003, p. 56); nel *Liber de consilio* (1304) si dice che il consigliere principale del signore deve avere a sua volta due consiglieri, «unum clericum et alium laicum» (ROL X, 1982, Prologo).

Figura 1. Illustrazione del *Liber de ascensu et descensu intellectus* nell'edizione Valencia 1512.

ne d'ignoranza (reale o retorica) all'affermazione di una peculiare e innovativa *posture* intellettuale.[7]

2. *Homines scire desiderant*

Laico egli stesso, Ramon Llull si rivolse, nei suoi scritti, tanto ai chierici detentori del sapere che ai laici interessati a venirne in possesso. Scrive ad esempio, nella lettera in cui offre a Giacomo II d'Aragona i *Proverbis d'ensenyament* (1309), che in questo libro «... multe subtilitates continentur, que sunt utiles ad sciendum, in tanto quod homo laycus sciens ipsas erit supereminens in

7. Sulle diverse accezioni del termine *laicus* cfr. Ruedi Imbach, *Dante e la filosofia dei laici* (1996), tr. it. Genova-Milano: Marietti, 2003; Batalla, «Ego qui sum laicus» (*cit.* sopra, nota 2), p. 73-75. Cfr. anche Loris Sturlese, «Filosofia in volgare» e Luca Bianchi «Il core di filosofare volgarmente. Qualche considerazione conclusiva», in *Filosofia in volgare*, in Loris Sturlese e Nadia Bray (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve: F.I.D.E.M., 2003 (rispettivamente alle p. 3-14 e 483-502). Sulla nozione di *posture* intellettuale cfr. Jérôme Meizoz, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur. Essai*, Genève: Slatkine, 2007, p. 18-19: «La "posture" est la manière singulière d'occuper une "position" dans le champ littérair ... l' "identité littéraire" construite par l'auteur lui-même».

intellectu omni alii layco qui non sciat ... ».[8] È ben nota l'ampia produzione lulliana di testi a carattere didattico ed enciclopedico, generalmente scritti in catalano: la questione della lingua, infatti, s'intreccia inevitabilmente con l'allargamento dei contesti di fruizione della cultura. Ma non è soltanto l'attenzione al veicolo linguistico a segnare la produzione lulliana rivolta a soddisfare le aspettative di coloro *qui scire desiderant*, bensì anche lo stile espositivo di molti dei suoi testi filosofici, teologici, scientifici, caratterizzati da *novitas, facilitas, compendiositas, brevitas* —qualità tali da renderli accessibili anche a fruitori dotati di una mediocre strumentazione culturale.[9]

Il motivo del rinnovamento compare negli scritti che Llull dedica alle arti liberali e alle parti della filosofia: l'asserita 'novità' non riguarda i contenuti ma l'organizzazione dei diversi saperi a partire dalla struttura 'artificiale', ai cui principi generali si connettono e da cui dipendono.[10] Un procedere breve e sintetico (*compendiosus*) caratterizza la prima opera di Llull, il *Compendium logicae Algazelis*, e diverse stesure dell'arte. L'esigenza di facilitare l'approccio al sapere risuona nel prologo dell'*Ars generalis ultima* e motiva la parallela stesura dell'*Ars brevis* «ut Ars magna *facilius* sciatur», così come la scrittura dell'*Arbor scientiae*, dove un monaco chiede a Ramon di fare *unum librum* mediante il quale poter comprendere *facilius* ogni altro suo scritto, «quia nimis subtilis uidetur ad intelligendum, et etiam quia ceterae scientiae, quas antiqui sapientes inuenerunt, ita sunt difficiles et ita longum tempus requirunt».[11] Ma

8. Carta de Ramon Llull a Jaume II d'Aragó, 19-2-1209, in J.N. Hillgarth, *Diplomatari lul·lià*, n°40, p. 78.
9. «Cum plures sint homines qui scire desiderant» è l'incipit del *Tractatus novus de astronomia* (1297; ROL XVII, 1989), che riecheggia quello della *Metafisica* di Aristotele («Omnes homines scire desiderant»). Si noti che il quantificatore usato da Llull non è l'*omnes* aristotelico, ripreso invece letteralmente da Dante (cfr. Imbach, *Dante e la filosofia*, *cit.*, p. xix). Il *Tractatus novus de astronomia* è uno dei testi che recano già nel titolo l'indicazione della 'novità' del sapere lulliano; accanto a esso ricordiamo il *Liber de Geometria nova et compendiosa* (1299), *Rhetorica nova* (1301), *Logica nova* (1303), *Liber de novis fallaciis* (1308), *Metaphysica nova et compendiosa* (1310), *Liber novus physicorum et compendiosus* (1310), *Liber de novo modo demonstrandi* (1312) - *Compendium logicae Algazalis* (1271-2?), *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274), *Ars compendiosa medicinae* (1285-7), *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1288-9), *Ars compendiosa* (1299), *Tractatus compendiosus de articulis fidei catholicae* (1299), *Liber de compendiosa contemplatione* (1313).
10. Lola Badia, «The *Arbor scientiae*: A 'new' encyclopedia in the thirteenth century Occitan-Catalan cultural context», in Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda, Peter Walter (a cura di), *Arbor Scientiae. Der Baum der Wissens von Ramon Lull*, Turnhout: Brepols, 2002, p. 11.
11. *Ars brevis*, ROL XII, 1984, p. 192; *Arbor scientiae*, ROL XXIV.I, 2000, p. 5. Alcuni altri esempi: «modus novus et facilis ad syllogizandum» (*Liber de divina existentia et agentia*, ROL VIII, 1980, p. 112); «principia omnium aliarum artium breuiter atque faciliter cognoscentur» (*Liber novus physicorum*, ROL VI, 1978, p. 64); «Ars ... inueniendi faciliter ueritatem» destinata a coloro «qui non habent intellectum eleuatum quoad scientiam logicalem et etiam naturalem, posito quod habeant subtilem naturaliter intellectum» (*Liber de refugio intellectus*, ROL XI, 1983, p. 232). Cfr. anche il passo dal *Llibre del Gentil* citato sopra, p. 111.

c'è una tensione tra la *facilitas* e la sottile tecnicità dell'arte, riconosciuta fra l'altro nel *Liber de sancta Maria*, scritto principalmente per «reginis et dominabus et uirginibus» — donne e dunque 'laiche' per definizione, essendo escluse tanto dagli ordini quanto dall'università — alle quali «*explanationeque leuiori atque planioribus sermonibus*, quibus possumus, eum tradimus, *subtilitates nimias* quanto possumus euitantes, ut *facilius* intelligatur».[12]

Innovare, compendiare, facilitare sono intenti strettamente legati alla volontà comunicativa che anima tutta la produzione del filosofo catalano, spingendolo a individuare forme di scrittura adeguate alla comprensione da parte di tutti, dunque anche dei laici, con cui Llull condivide la condizione sociale e nei quali mostra di cogliere un'apertura intellettuale e aspettative etico-religiose affini alle proprie.

3. *Vocabula scientiarum*

La motivazione esplicita del *Liber de ascensu et descensu intellectu* (d'ora in avanti indicato con la sigla *DADI*) è quella di facilitare ai laici l'accesso alla filosofia:

> Quoniam aliqui homines saeculares desiderant scientias acquirere et exoptant, et quia non habent propria uocabula scientiarum nec in principio suum intellectum in acquirendis scientiis nutrierunt, ideo quando uolunt scientias adipisci, introitus est eis ualde difficilis et etiam ualde grauis. Idcirco propter tales facimus librum istum siue Artem, tenendo modum nostrae *Artis generalis*. In isto enim libro posita sunt uocabula propria scientiarum; in quo datur modus et doctrina, per quam homo sciat uti intellectu, ad inferiora descendendo et ad superiora ascendendo. Et iste ascensus et descensus erunt subiectum in hoc libro.[13]

In altre opere Ramon Llull si confronta con i filosofi delle scuole, con l'intento di dimostrare la superiorità dell'*ars* nel risolvere questioni di filosofia naturale, di logica, di metafisica.[14] Il *DADI* ha invece come destinatari gli *homines saeculares*, che desiderano ardentemente apprendere le scienze ma non ne posseggono il vocabolario né il metodo. È come se Ramon proiettas-

12. ROL XXVIII, 2003, p. 44 (corsivi miei).
13. ROL IX, 1981, p. 20-21.
14. Le opere in cui Ramon Llull discute tematiche propriamente filosofiche sono numerose: dal *Liber principiorum philosophiae* e dal *Liber chaos* alla *Declaratio per modum dialogi edita* e ai *Principia philosophiae*, fino al *Liber lamentationis philosophiae* e a tutta la produzione antiaverroistica, oltre alle opere dedicate alla logica o a singole parti di essa. Decisamente stimolante a questo proposito il confronto abbozzato da Fernando Dominguez con i *Principia philosophiae*, laddove scrive che: «Para Le Myésier tienen, pues, los *Principia philosophiae* una función de 'introitus in philosophiam' para los maestros de París así como Llull veía su *De ascensu et descensu intellectus* como 'introitus in scientias' para los 'homines saeculares'» (Dominguez in ROL XIX, 1993, p. 45). Le Myésier, comunque, valorizza anche il *De ascensu*, come vedremo in seguito.

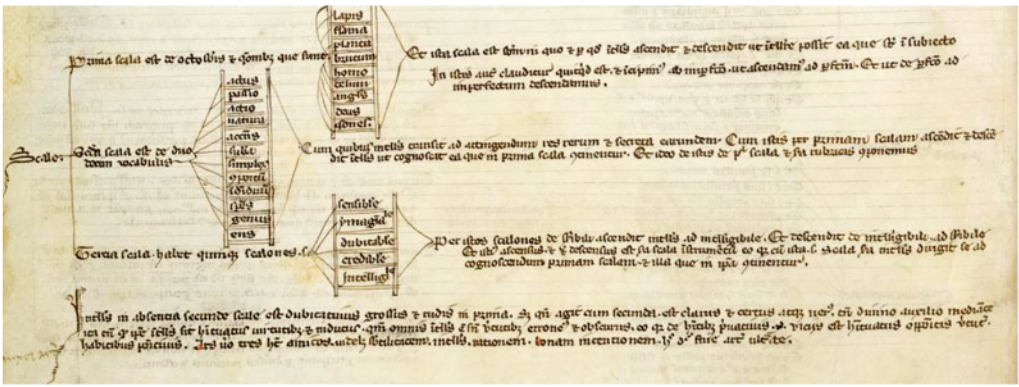

Figura 2. Schema del *Liber de ascensu et descensu intellectus* nel *Breviculum* di Thomas Le Myésier, ms Karlsruhe, St. Peter perg. 92, f. 26v.

se su di loro la posizione in cui egli stesso si era trovato decenni prima, quando aveva intuito come dar forma all'impulso interiore di scrivere «il libro più bello del mondo», che lo aveva repentinamente soggiogato nella cosiddetta 'conversione', e al tempo stesso aveva compreso di non avere gli strumenti per farlo.[15]

Il *DADI* è definito un'*ars* ed è strutturato in modo da presentare una certa affinità con gli aspetti essenziali di organizzazione dinamica, completezza ed efficacia mnemonica che caratterizzano l'arte come strumento di produzione e ordinamento del sapere. Il pubblico cui l'opera è destinata giustifica l'assenza delle *subtilitates*, gli ordinari dispositivi della combinatoria (alfabeti, figure circolari o alberi, *principia, regulae*); tuttavia il testo è costruito come una combinatoria semplificata, mediante la 'mistione' di otto *subiecta* (pietra, fiamma, pianta, leone, uomo, cielo, angelo, Dio), che rappresentano l'intera gamma del reale, con dodici *vocabula scientiarum*, *topoi* del linguaggio filoso-

15. Giudicato «uno de los escritos filosóficos más importantes y divulgados de Lull» dai Carreras y Artau, il *DADI* viene definito «a true compendium of Llull's philosophy» nella recentissima sintesi di Fernando Dominguez e Jordi Gayà, *Life*, in Alexander Fidora e Josep. E. Rubio (a cura di), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout: Brepols, 2008, p. 98. A quest'opera conviene particolarmente quanto Anthony Bonner e Maria Isabel Ripoll scrivono a proposito della produzione lulliana in generale, «the effort of a lay person to reform the methods and often even the vocabulary of scholasticism» (Bonner e Ripoll, *Diccionari, cit.*, p. 61). Sebastian Trías Mercant, «El lingüisme filosòfic en el *Liber de ascensu et descensu intellectus*», in *Studia lullistica et philologica*, Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1990, p. 77-88, ne definisce la griglia terminologico-concettuale come 'categoriale', pur consapevole che solo in minima parte corrisponde alle categorie aristoteliche; Jocelyn N. Hillgarth parla di «'vocabula' or 'topoi'» (*Ramon Lull and Lullism in Fourteenth Century France*, Oxford: Clarendon Press 1973, p. 238 nota 243). Elena Pistolesi, «"Paraula és imatge de semblança de pensa". Origine, natura e sviluppo dell'*affatus* lulliano», *SL*, n. 36, 1996, p. 3-45, offre un'ottima sintesi del *DADI*, alle p. 23-25; cfr. anche p. 37-38.

fico: atto, passione, azione (che corrispondono ai fenomeni osservabili in ciascun *subiecto*, nonché ai correlativi lulliani, rispettivamente *-tivum, -bile, -are*); natura, sostanza e accidente, semplice e composto (mediante cui i *subiecta* vengono definiti); individuo, specie, genere, ente (lo status ontologico e logico dei *subiecta*, dal particolare all'universale). L'intreccio sistematico delle due serie di nozioni si può schematizzare in una tavola binaria [Tavola 1].[16]

Nel testo corre come un *fil rouge* una sorta di fenomenologia degli atti cognitivi, consistente nella descrizione articolata del modo in cui l'intelletto opera «ad inferiora descendendo et ad superiora ascendendo». L'autore, partendo dall'analisi del movimento di ascesa in cui l'intelletto è coadiuvato dai sensi (sei, includendo l'*affatus*), dall'immaginazione e dalla memoria, intende offrire un metodo di accesso alla conoscenza («ut homo sciat uti intellectu») implementato con i contenuti basilari della filosofia naturale, dell'antropologia, dell'angelologia e della teologia. Le questioni finali presentano numerosi esempi di problemi filosofici paragonabili a *quaestiones* dibattute nella facoltà di Arti; la *solutio* ne è, come di consueto nelle opere lulliane, diretta e autoreferenziale.[17]

Quest'opera mostra dunque il modo in cui Llull ha inteso concretamente la divulgazione filosofica. Ma più che un testo divulgativo in senso stretto, le sue caratteristiche fanno del *DADI* una rielaborazione della filosofia scolastica destinata a uno strato sociale di 'intellettuali laici' o aspiranti tali.[18] Il confronto con altre opere scritte a Montpellier in quegli stessi anni (specialmente *Liber de refugio intellectus*, *Disputatio fidei et intellectus*, *Liber de consilio*) conferma la presenza di questi destinatari della scrittura lulliana e risponde alla rilevanza di tale componente sociale nella vita e nella cultura di quella città, sede di ricchi mercanti e dotata di notevole autonomia politica.[19] È a un ambiente di laici altolocati e di nascente borghesia che Ramon Llull pensava nello scrivere il *DADI*? Montpellier era anche sede di una vita intellettuale scolastica complessa e vivace, uno dei grandi centri culturali del tempo, ma con lineamenti peculiari: mentre la facoltà di medicina nasceva da una lunga tradizione d'in-

16. Si tratta di una costruzione ipotetica, che non si trova nei manoscritti. La *tabula subiectorum* al f. 1r del CLM 10507 non mostra relazioni con il testo del *DADI* che segue; per il ms. Torino, BNU, G-VI-27 cfr. sotto, nota 23.
17. ROL IX, 1981, p. 158: «Quaestiones huius libri trahimus de distinctionibus eiusdem. In quibus solutiones sunt implicatae; et ad paragraphos et rubricas quaestiones remittemus. Et hoc facimus, ut prolixitatem euitemus. Et etiam quia quaestiones possunt solui per loca, ad quae remittemus, per homines intelligentes».
18. Cfr. Batalla, «Ego qui sum laicus», *cit.*, p. 74-75.
19. Il governo cittadino della complessa realtà politica di Montpellier, sede di ricchi mercanti e delle loro famiglie, era costituito da un collegio di dodici consoli, che garantiva un notevole campo d'autonomia a questa città, che conobbe una splendida fioritura nel periodo 1293-1348. Per i legami di Llull con Montpellier si vedano le introduzioni di Abraham Soria Flores a ROL III, 1961, p. 5-20 e di Jordi Gayà a ROL XX, 1995, p. ix-xviii. Armand Llinares, «Raymond Lulle à Montpellier. La refonte du "Grand Art"», in *Raymond Lulle et le Pays d'Oc* (*Cahiers de Fanjeux*, n. 22), Toulouse: Privat, 1987, p. 19-32, sottolinea fra l'altro che circa un quarto delle opere lulliane furono scritte a Montpellier.

Tavola 1. La struttura delle *Distinctiones* II-IX del *Liber de ascensu et descensu intellectus*

Deus dist. IX	1. de actu dei	2. de passione dei	3. de actione dei	4. de natura dei	5. de substantia dei sine aliquo accidente	6. de simplicitate dei sine compositione	7. de diuinis personis	8. quod species non sint in deo	9. de communitatibus et proprietatibus dei	10. de entitate dei	11. de probatione quod deus est	12. quod sit divina trinitas	13. quod deus sit incarnatus
Angelus dist. VIII	1. de actu angeli	2. de passione angeli	3. de actione angeli	4. de natura angeli	5. de substantia et accidente angeli	6. de simplicitate et compositione angeli	7. de indiuiduitate angeli	8. de specie angeli	9. de genere angeli	10. de entitate angeli	11. de probatione esse angeli		
Caelum dist. VII	1. de actu caeli	2. de passione caeli	3. de actione caeli	4. de natura caeli	5. de substantia et accidente caeli	6. de simplicitate et compositione caeli	7. de indiuiduitate caeli	8. de specie caeli	9. de genere caeli	10. de entitate caeli	11. de probatione nouitatis caeli		
Homo dist. VI	1. de actu hominis	2. de passione hominis	3. de actione hominis	4. de natura hominis	5. de substantia et accidente hominis	6. de simplicitate et compositione hominis	7. de indiuiduitate hominis	8. de specie hominis	9. de genere hominis	10- de entitate hominis			
Leo dist. V	1. de actu leonis	2. de passione leonis	3. de actione leonis	4. de natura leonis	5. de substantia et accidente leonis	6. de simplicitate et compositione leonis	7. de indiuiduitate leonis	8. de specie leonis	9. de genere leonis	10. de entitate leonis			
Planta dist. IV	1. de actu plantae	2. de passione plantae	3. de actione plantae	4. de natura plantae	5. de substantia et accidente plantae	6. de simplicitate et compositione plantae	7. de indiviuduitate plantae	8. de specie plantae	9. de genere plantae	10. de entitate plantae			
Flamma dist. III	1. de actu flammae	2. de passione flammae	3. de actione flammae	4. de natura flammae	5. de substantia et accidente flammae	6. de simplicitate et compositione flammae	7. de individuitateflammae	8.de specie flammae	9. de genere flammae	10. de entitate flammae			
Lapis dist. II	1. de actu lapidis	2. de passione lapidis	3. de actione lapidis	4.de natura lapidis	5. de substantia et accidente lapidis	6. de simplicitate et compositione lapidis	7.de individuitate lapidis	8. de specie lapidis	9. de genere lapidis	10. de entitate lapidis			
	Actus	**Passio**	**Actio**	**Natura**	**Substantia Accidens**	**Simplex Compositum**	**Indiuiduum**	**Species**	**Genus**	**Ens**			

segnamento medico e godeva di grande fama, e una facoltà giuridica stava prendendo quota negli anni '90, non c'era invece all'epoca una facoltà di Arti veramente funzionante.[20] Oltre alla borghesia cittadina e mercantile, si può forse ipotizzare che anche studenti di medicina, diritto e teologia (insegnata negli *studia* degli ordini religiosi) cercassero strumenti per surrogare la formazione filosofica di base, che usualmente veniva impartita appunto nelle facoltà di Arti?

Appare comunque interessante che proprio a Montpellier, dove aveva trovato «un terreno singolarmente preparato ad accogliere i semi nuovi della sua Arte»,[21] Llull provasse a servirsi del metodo ormai maturo dell'*ars* per proporre un accesso facile ma qualificato al sapere filosofico, a vantaggio di un pubblico che non possedeva le nozioni di filosofia insegnate nella facoltà di Arti, ma poteva leggere il latino.[22] Per il *DADI*, infatti, come per la maggior parte dei testi scritti a Montpellier in quegli anni (con l'importante eccezione della *Logica nova*), abbiamo soltanto la redazione latina: ciò parrebbe indicare che gli *homines saeculares* destinatari dell'opera avevano acquisito, come Ramon all'epoca del suo noviziato intellettuale, almeno *parum de gramatica*.

4. *Scala intellectus*

Le coordinate sulla cui base il *DADI* è strutturato sono collocate su tre 'scale', metafora cui si ispira l'illustrazione della prima edizione, stampata a Valencia nel 1512 [Figura 1]. Nella scala raffigurata come tale (che corrisponde alla

20. La scuola di medicina, che esisteva già e rivaleggiava con Salerno nel XII secolo, assume status universitario all'inizio del XIII, e conosce nel corso del secolo un notevole successo, con magistri di spicco quali Bernard de Gordon, Arnaldo da Villanova e il medico e traduttore Armengaud Blaise (Montpellier era anche un centro di traduzioni, in cui fra gli altri operavano studiosi ebrei). Nel 1242 il vescovo di Maguelonne (la diocesi di cui Montpellier faceva parte) fondò una facoltà di Arti, che però non riuscì a svilupparsi fino al XV secolo. Nel 1289 il papa Nicola IV, volendo raggruppare tutti gli studi in un unico *studium generale*, trovò l'opposizione della facoltà di medicina, e di fatto l'istituzione da lui creata divenne una seconda università, incentrata sulla facoltà di Diritto. La teologia era insegnata negli *studia* degli ordini: domenicano dal 1248, francescano dal 1220, cistercense dal 1260 (ma la fondazione era precedente), anche se solo nel 1421 verrà istituita una vera e propria facoltà teologica. Cfr. Gayà in ROL XX, 1995, *cit.*, p. XII-XIV.
21. Così Soria Flores in ROL III, 1961, *cit.*, p. 18-19: «Mercatores autem ex negotiorum necessitatibus, intensiori cuidam instructioni indulgebant, et qui ignotas regiones peragraverant, curiositati favebant, et novis experimentis facilius patebant ... unde Raimundus agrum Montis Pessulani ad semina novae Artis suae suscipienda singulari modo praeparatum invenit ... In civitate cosmopolita Raimundus nascitur polygraphus».
22. Sotto questo aspetto il *DADI* rappresenta un tentativo diverso, ma convergente con quello elaborato in opere come la *Taula d'esta Art* o in dispositivi come le *Centum Formae* e le serie di definizioni che compaiono in altre opere: come scrivono Anthony Bonner e Maria Isabel Ripoll, «these lexicographical compilations represent ... an important effort to give laymen access to higher culture normally reserved for the clergy, and to "mostrar ciència al poble"» (Bonner e Ripoll, *Diccionari*, *cit.*, p. 51). A proposito della lingua di composizione del *DADI*, cfr. Elena Pistolesi, «Tradizione e traduzione nel *corpus* lulliano», *SL*, n. 49, 2009, p. 20.

prima scala nel testo) sono enumerati gli otto *subiecta*, ovvero i gradi dell'essere: *Lapis, Flamma, Planta, Brutum (Leo), Homo, Caelum, Angelus, Deus*. Si noti che essi non corrispondono esattamente ai nove *subiecta* dell'*ars*: mentre infatti l'*elementativa* è raddoppiata, mancano l'*imaginativa*, riassorbita all'interno del *subiectum homo*, e l'*instrumentalitas* o *artificium*, che in effetti non corrisponde a un livello dell'essere naturale ma è l'arte lulliana stessa, strumento di conoscenza prodotto dall'intelletto illuminato.[23] Le dottrine esposte sinteticamente nelle *distinctiones* loro dedicate sono: la *mixtio* degli elementi (*de lapide*); le dinamiche elementari di movimento e diffusione (*de flamma*); la vita biologica (*de planta*), con osservazioni di natura medica; la vita animale e la generazione sessuata (*de bruto*); la costituzione dell'essere umano, corpo e anima, e la sua struttura intellettuale (*de homine*); il cielo e la sua influenza sul mondo sublunare (*de caelo*); la natura degli angeli (*de angelo*). In tutta la trattazione sono massicciamente presenti i correlativi, mentre i principi delle figure A e T compaiono sporadicamente nelle *distinctiones* dedicate agli esseri inferiori e con maggiore frequenza a partire dal *subiectum homo*. Quasi esclusivamente su di essi si fonda l'ultima *distinctio*, *de deo*, la cui differenza rispetto alle altre si manifesta già nei titoli modificati di alcuni capitoli:[24] con l'ultimo *subiectum* siamo infatti in ambito teologico, non più filosofico.

Nella seconda scala del testo, raffigurata come il cerchio più esterno della figura circolare,[25] sono enumerati i dodici termini mediante i quali si possono conoscere gli otto oggetti: *Actus, Passio, Actio, Natura, Accidens, Substantia, Simplex, Compositum, Individuum, Species, Genus, Ens*. La maggior parte di essi (ma non *Natura* e *Species*) compaiono nella *Taula d'esta Art* e —tranne *Actus*— nella lista di 'Cento Forme' dell'*Ars Generalis Ultima*, termini esterni all'*ars* spiegati mediante essa.[26] Nel *DADI* sono però i termini filosofici stessi

23. Cfr. *Ars Generalis Ultima*, 10.81 «De philosophia», ROL XIV, 1986, p. 357: «Et ideo philosophus per Artem istam magnum subiectum intelligendi habere potest; nam ipse potest philosophari per subiecta, designata per CDEFGHI, et etiam per centum formas. Nam philosophus tractat naturaliter de angelis, de caelo, de homine, de imaginatiua, sensitiua, uegetatiua, et de elementatiua» (in questo passo, dalle lettere dell'alfabeto indicanti i *subiecta* mancano B e K, perché Dio non è oggetto della filosofia ma della teologia e K è appunto la *instrumentativa*). Otto dei nove *subiecta*, con esclusione della *instrumentativa*, compaiono nelle tavole del ms. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, G-VI-27, ff. 52v-54r, che contiene un frammento del *DADI* (cfr. LlullDB, Manuscripts, s.v.). Lo sdoppiamento dell'*elementativa* accentua l'importanza della dottrina degli elementi, messa in luce da Frances A. Yates, *The Art of Ramon Lull. An Approach to it through Lull's Theory of Elements* (1954), rist. in Frances Yates, *Lull & Bruno. Collected Essays*, I, London: Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 9-77.
24. Cfr. Tavola 1.
25. Cfr. Figura 1.
26. Cfr. Bonner e Ripoll, *Diccionari*, *cit.* p. 83-84, 94-96. Le *Centum Formae* «present a host of general subjects external to his system, but which are explainable using its mechanisms and formulations»: Anthony Bonner, «The structure of the *Arbor Scientiae*», in *Der Baum des Wissens*, *cit.*, p. 28-29; Id., *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden: Brill, 2007, p. 164-169 e *passim*.

ad assumere una funzione 'artistica', in quanto ogni *subiectum* viene analizzato percorrendo ordinatamente per intero la 'seconda scala'. Poiché sostanza e accidente, così come semplice e composto, sono esaminati a coppie, l'indagine su ogni livello del reale si scandisce in dieci capitoli, che ne racchiudono una conoscenza di base, quasi fossero voci di un'enciclopedia filosofica imperniata su una scelta essenziale di *vocabula scientiarum* scolastici.

Per i tre *subiecta* superiori (Cielo, Angelo, Dio) la griglia espositiva *subiecta*/*vocabula* si rivela però insufficiente: per quel che riguarda il cielo viene aggiunto un capitolo per affermare che il mondo ha avuto inizio. Dell'angelo si dimostra l'esistenza, necessaria per la perfezione del mondo. Su Dio vengono aggiunti tre capitoli per provarne l'esistenza, la trinità e l'incarnazione, dopo che alla conclusione del decimo capitolo della *distinctio*, «De entitate Dei», l'intelletto si era chiesto «Utrum de ipsa diuina essentia esset creditiuus aut assertiuus», e aveva richiamato la metafora dell'olio (*credere*) che sta al di sopra dell'acqua (*intelligere*), usata da Llull anche in altri testi, fra cui il *Liber de articulis fidei*.[27]

La terza scala, raffigurata come cerchio più interno della figura circolare, indica i cinque gradi di acquisizione della conoscenza: *Sensibile, Imaginabile, Dubitabile, Credibile, Intelligibile*, nei quali può essere analiticamente scandito il processo cognitivo. L'intelletto, i sensi e le altre facoltà della terza scala sono presentati quasi come protagonista e comprimari di una rappresentazione, in cui ciascuno fa la propria parte nel costruire il sapere attorno ai diversi *subiecta*, servendosi dei termini della 'seconda scala' come strumento. Non si tratta di allegorie ma di una tecnica espositiva che, attribuendo una o più azioni proprie a ciascuna delle facoltà implicate nell'atto cognitivo, raffigura icasticamente la complessità del processo per cui, a partire dall'esperienza sensoriale, si giunge alla *scientia* con la mediazione delle *species sensibiles, imaginabiles* e *intelligibiles*. Fra i cinque sensi la vista e il tatto hanno un ruolo prominente, ma al vertice si colloca l'*affatus*, per tre ragioni: in primo luogo, mediante la parola l'intelletto introduce nell'ambito dell'esperienza sensibile i contenuti del sapere insegnato, presentandolo all'*auditus*; inoltre l'enunciazione verbale fissa quello che l'intelletto stesso scopre, svolgendo un ruolo determinante nella produzione delle dottrine; infine, l'*affatus* «magis participat cum intellectu siue mente» (p. 42) ed è universale perché, mentre gli altri quattro sensi sono particolari poiché attingono soltanto il sensibile proprio (la vista colore, forma ecc.; il tatto frigidità, durezza ecc.; l'olfatto l'odore; il gusto il sapore), la parola può riferirsi a tutti, e tramite essa l'udito tutti li accoglie.[28]

27. ROL IX, 1981, p. 155: «Et tunc intellectus cognouit, quod fides est suus habitus, quantumcumque sit altus in intelligendo, eo quia plus credit per fidem, quam ipse intelligere possit». Cfr. *Liber de articulis fidei* (1296), in Raimundi Lulli *Opera*, ed. L. Zetzner, Strasburg, 1659, p. 966.
28. La presenza dell'*affatus* — come già osservava Sebastian Trías Mercant («El lingüisme», *cit.*, p. 82), seguito da Elena Pistolesi («Paraula», *cit.*, p. 25)— è maggiore nelle prime *distinctiones* legate all'ambito dell'esperienza e della conoscenza sensibile, nonché nella

5. *Ascensus et descensus*

Analizzando 'trasversalmente' il trattato, cioè leggendolo senza rispettare l'ordine seriale dell'esposizione, ma secondo la struttura virtuale che lo sottende, si accerta che il contenuto fondamentale del testo è una dettagliata disamina del processo cognitivo e delle sue articolazioni. Nei capitoli corrispondenti alla 'mistione' dei primi tre termini col relativo *subiectum* vengono presentati i diversi tipi di conoscenza: conoscenza sensibile, analogica, dell'artificiale, delle cause, delle definizioni, degli universali, dei principi dell'*ars*, delle creature spirituali, e infine il rapporto fra conoscenza e fede. Ulteriori dettagli ed esemplificazioni s'incontrano lungo tutto il testo.

La conoscenza sensibile, presentata in corrispondenza del *subiectum lapis*, viene definita come *apprehensio* dei nove predicamenti accidentali da cui successivamente l'intelletto *ascendit* alla sostanza, ed è contraddistinta da una forte componente empirica (il termine *experientia* ricorre quasi come un *Leitmotiv* nelle prime quattro *distinctiones* dedicate agli oggetti infraumani)[29], che introduce alla dottrina delle *species*. Le *species* sono definite come *similitudines sensibilium*, che i sensi producono attivamente nell'impatto con l'oggetto; l'intelletto si serve dell'uno o dell'altro senso, come meglio conviene, poiché tutti i dati sensoriali confluiscono nel «sensus communis in quo est potentia sensitiva activa» (p. 30).[30] L'immaginazione, andando oltre i sensi e l'ambito degli accidenti, «species haurit, et illas intellectui repraesentat» (p. 55): cioè produce le *species imaginabiles*, che permettono all'intelletto disceso fino ai sensi di produrre nella sua propria *intelligibilitas* (ovvero nell'intelletto possibile[31]) le *species intelligibiles*, e di ascendere alla *scientia*: «per uerum sensibile imaginatio et intellectus transeunt ad uerum imaginabile et intelligibile; et istum transitum uocamus ascensum intellectus de sensibili ad intelligibile» (p. 38). L'*affatus* è anch'esso un fornitore di *species*, che l'intelletto riceve attraverso l'udito.[32]

---

nona *de deo*: in quest'ultima, rileva Pistolesi, la relazione fra intelletto e *affatus* prende una dimensione esclusivamente assertiva.

29. Il *DADI* si inscrive dunque virtualmente nello sviluppo medievale dell'idea di *experientia*, specificamente nel filone derivante dall'«idée d'Aristote selon laquelle la connaissance a lieu à partir des sensations que nous procurent nos cinq sens, et qu'à partir de ces "expériences" répétées, il est possible de tirer des idées universelles par abstraction» (Thomas Bénatouil, Isabelle Draelants, «Introduction», in Bénatouil e Draelants (a cura di), *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale*, Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 5).
30. ROL IX, 1981, p. 25: «Dum sic sensus agit de passo, imaginatio haurit similitudines de sensu, quas sensus hausit de passo, sicut de lapide; et ipsas species siue similitudines sensibilium facit imaginabiles in sua essentia et natura. Intellectus uero haurit illas species imaginatas de ipsa imaginatione, et ipsas facit intelligibiles siue intellectas in sua essentia et natura. Et in isto passu apparet, per quem modum intellectus ascendit de sensibili ad intelligibile. Et in isto ascensu dubitatio et creditio non habent actus suos, eo quia experientia non permittit» (Cfr. p. 61, 93-94).
31. Cfr. il passo citato sotto, p. 124.
32. ROL IX, 1981, p. 51: «species, quas affatus posuit in auditu». Cfr. l'interessante collegamento 'sonoro' fra cielo e *affatus*, p. 110: «caelum cum sua harmonia siue melodia causat

La versione lulliana della dottrina delle *species* si può ricostruire dettagliatamente a partire dai moltissimi luoghi del testo in cui l'autore torna a parlarne, soprattutto nei capitoli formati dall'incrocio di *species* con ciascun *subiectum*, dove vengono analizzati fianco a fianco i due usi del termine: quello cognitivo (*species intentionalis*, mediazione formale della conoscenza), e quello classificatorio-porfiriano (*species realis*, contenuto della conoscenza che corrisponde all'essenza dell'oggetto). Nel complesso emerge una posizione che si fonda sulla concezione tomista delle *species intelligibiles*, innestandovi temi tratti dalla nozione perspettivista di *species*: è una posizione condivisa da molti autori scolastici che trattano questo tema negli ultimi decenni del '200, e la sua adozione da parte di Ramon Llull sembra indicare che egli non vuol prendere partito nella dibattuta questione, limitandosi a presentarla nella sua forma più generica e diffusa.[33]

In *actus/flamma*, Llull introduce la conoscenza per analogia, che utilizzerà come strumento per superare momenti di *impasse* cognitiva soprattutto in relazione ai *subiecta* superiori (il cielo, l'angelo, Dio): laddove l'intelletto non trova una via diretta (empirica) di conoscenza, è discendendo alle potenze inferiori che riesce a produrre argomenti per similitudine.[34] Da molti passi risulta chiaramente che il *descensus* dell'intelletto consiste nel suo rivolgersi alle potenze inferiori per costruire argomentazioni analogiche, e non significa in quest'opera 'conoscenza deduttiva', come spesso si è affermato, né consequenzialità dal generale al particolare, come nei *Principia philosophiae*.[35] È signifi-

uocales et consonantes in sono. Et causat, quod affatus transmutet hoc, quod concipitur in mente, in uocem; sicut uegetatiua, quae transmutat cibum in carnem et potum in sanguinem»; il paragone con la *vegetativa* conferma il carattere 'materiale' dell'*affatus* sottolineato da Pistolesi, «Paraula», *cit.*, p. 37-38, 41-42.

33. Leen Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge. I. Ancient roots and Medieval Discussions*, Leiden: Brill, 1994, p. 201, definisce *uncritical assimilations* la posizione di questi autori. Spruit richiama Ramon Llull solo in nota, a p. 250, accostandolo alla posizione neoplatonica di Teodorico di Freiberg sulla base del *Liber de intellectu* e del *De modo naturali intelligendi*.

34. ROL IX, 1981, p. 45: « Et in isto passu data est doctrina, per quem modum homo sciat per unum cognoscere reliquum». Cfr. *ibid.*, p. 114: «Item intellectus uult habere scientiam: Vtrum planetae sint corpora concaua aut sphaerica? Et tunc descendit ad uisum, qui uidet cepam, in qua sunt plura corpora concaua et conuexa, et unum supra reliquum est existens ... Et sic cognoscit intellectus, quod sphaerae planetarum sunt corpora concaua ...».

35. Conferma questa interpretazione Thomas Le Myésier nell'*Electorium* (in Hillgarth, *Ramon Lull*, *cit.*, p. 238 nota 243): «Descendit etiam intellectus quando de Deo vadit ad creaturam, de generali ad particulare»: non possono che essere due modalità diverse di *descensus*, perché certo Dio non è il genere della creazione! Il *descensus* da generale a particolare, che presenta qualche analogia una delle accezioni tardo-scolastiche del termine *descensus* (cfr. Alfonso Maierù, *Terminologia logica della tarda Scolastica*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1972, p. 233), è il procedimento impiegato nei *Principia philosophiae*. Sulla conoscenza per analogia cfr. A. Fidora, «Die drei Seelenkräfte: *Memoria, Intellectus* und *Voluntas*», in Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf e Peter Walter (a cura di), *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum «Liber contemplationis» des Raimundus Lullus*, Turnhout: Brepols, 2011, p. 209-225.

cativo che questa modalità di conoscenza venga introdotta al livello della dottrina elementare, perché è proprio alla *metaphora* tratta dagli elementi che fin dai primi scritti Ramon Llull aveva fatto ricorso per potersi addentrare in ambiti preclusi alla conoscenza empirico-astrattiva, come quello teologico. L'analogia viene inoltre utilizzata per correggere le apparenze sensibili fallaci, eliminando l'errore di giudizio possibile all'immaginazione e all'intelletto.[36] Sempre nell'ambito del *subiectum flamma* viene introdotta la conoscenza che si ricava dall'*experientia* artificiale, affine ma non identica a quella sensoriale.[37]

Nella *distinctio de planta* il tema affrontato è quello della conoscenza dell'invisibile attraverso il visibile,[38] difficile passaggio che porta alla conoscenza delle cause, cioè alla *scientia*. Il dubbio sorge quando l'intelletto s'interroga sulle cause di ciò di cui fa esperienza, perché le cause, essendo invisibili, inimmaginabili e intangibili, sono raggiungibili solo grazie alla linea diretta che corre fra l'intelletto e l'*affatus*.[39] Mentre infatti la conoscenza sensibile è istantanea e confusa, l'*affatus* afferma in maniera seriale e relativamente distinta, per quanto la vera e propria conoscenza *determinate et clare* che produce la *scientia* sia riservata all'intelletto.[40] Soltanto quest'ultimo, 'ascendendo' mediante i processi descritti, arriva infatti a comprendere che esistono due cause primarie fra loro ordinate gerarchicamente, Dio e l'*agens universale naturale*.[41]

I contenuti cognitivi acquisiti attraverso sensi, immaginazione e intelletto — *species*, relazioni analogiche e relazioni causali — concorrono a formare le definizioni dei *subiecta*. Nel primo capitolo della *distinctio de bruto* l'autore può dunque introdurre la *scientia de definitionibus* sullo sfondo del contenuto di filosofia naturale introdotto a questo livello, ovvero la dinamica della generazione, mettendo in luce la corrispondenza fra definizione, *actus* e correlativo

36. A proposito dell'errore, Llull afferma che del cielo non si può avere propriamente *scientia* ma opinione, e per questo gli astronomi s'ingannano (ROL IX, 1981, p. 30, 50, 33, 111): precisazione che richiama il discorso sulle cause d'errore nell'astrologia tradizionale sviluppato nel Prologo e nella quarta parte del *Tractatus novus de astronomia*, cui Frances Yates avvicina la *Distinctio de caelo* del *DADI* (*The Art, cit.*, p. 41-42). *Tractatus novus de astonomia* e *DADI* si trovano insieme in diversi manoscritti.
37. ROL IX, 1981, p. 46-47: «Dum sic intellectus considerat, descendit ad uisum, uidentem, quod ignis dissoluit lapidem campestrem, partes eius separando et etiam diuidendo; sed quando aurum fundit, sic non facit, sed duritiem in mollitiem alterat siue mutat ... Et tunc intellectus considerat, quod aurum est corpus artificiatum; et quando primo per artificium fuit factum, fuit molle et liquefactum ...et quando flamma iterum tangit ipsum, deuenit ad mollitiem sicut prius; sed non est sic de lapide campestri».
38. *Ibid.*, p. 61: «... quia uegetatiua est inuisibilis, intangibilis et ingustabilis, oportet nos exemplificare per res sensibiles ... Et in isto passu apparet, per quem modum intellectus cum magna difficultate facit de hoc scientiam ...».
39. Cfr. *ibid.*, p. 48-49, 51.
40. *Ibid.*, p. 37; cfr. anche il passo sull'*apprehensio simplex*, p. 34: «Et in isto passu apparet, per quem modum generatur scientia de uno confuso indeterminato, de quo plura determinata hauriuntur».
41. *Ibid.*, p. 63, 78.

in —*are*: «Affatus dicit, quod leonare est actus proprius leonis» (p. 76; il leone sta per gli animali in genere), e similmente «Natura est ens cui proprie competit naturare» (p. 116).

Nella *distinctio de homine* il tipo di conoscenza che si riconosce come proprio dell'essere umano razionale è la scienza degli universali, «de quibus intellectus habet notitiam sine imaginatione» (p. 91), cui Llull affianca un'ampia riflessione sul modo in cui l'intelletto «facit species acquisitas intelligibiles» e su come si genera il dubbio «quando intellectus attingit speciem, partim illuminatam et partim non» (p. 93-94). La precisazione che l'intelletto è *creditivus* quando non si fonda sull'*experientia* lascia trasparire il parallelismo di matrice agostiniana tra esperienza e illuminazione interiore.[42] Una volta che l'intelletto ha acquisito le *species*, le affida alla memoria perché le custodisca, e alla volontà perché fra esse scelga: alla distinzione delle potenze dell'anima razionale si devono sia la capacità di *inuenire nouas species* che la libertà del volere.[43]

Con i tre *subiecta* superiori usciamo dall'ambito della gnoseologia scolastica, in cui il testo si era fin qui mosso, pur se con aspetti peculiari. Col *subiectum caelum*, snodo dinamico della realtà secondo la visione neoplatonica del mondo, entra pienamente in gioco la concezione lulliana, perché la conoscenza del cielo è governata dai *principia* dell'*ars* (*bonitas, magnitudo* ecc.);[44] mentre per la conoscenza delle creature spirituali si ricorre a una duplice modalità analogica, verso il basso e verso l'alto.[45] Infine la conoscenza di Dio attraverso i principi dell'*ars*, ora denominati *dignitates*, è radicata nella fede: il richiamo a *Isaia* 7, 9, «Nisi credideritis, non intelligetis» è un riconoscimento della matrice anselmiana delle *rationes necessariae*, mediante cui il discorso teologico lulliano si struttura.[46]

42. *Ibid.*, p. 33: «Ratio, quare credit et non cognoscit, est, quia de hoc per sensum experientiam non habemus».
43. *Ibid.*, p. 96-97.
44. *Ibid.*, p. 108: «Intellectus quaerit: Cum quo consistunt in caelo primum mouere et caelestiare? ... Et sic cognoscit, quod in caelo mouere et caelestiare consistunt cum caelestiali bonificare et innato magnificare etc.». Sull'importanza del *subiectum caelum* nel pensiero lulliano ha particolarmente insistito, anche con riferimento al *DADI*, Frances Yates nel saggio citato sopra, nota 36.
45. *Ibid.*, p. 128: «Desiderauit intellectus facere scientiam de angelo, sicut de praedictis. Sed quia angelus non est sensibilis neque imaginabilis, diu stetit in consideratione intellectus, considerando, per quem modum posset de ipso facere scientiam ... Et cognoscit per inferiora et superiora».
46. *Ibid.*, p. 139: «Desiderauit intellectus habere notitiam de actibus Dei ... Sed quia Deus est insensibilis et inimaginabilis... tunc intellectus uoluit esse creditiuus, ut per credere posset intelligere, et sic credit, quod in Deo sunt rationes siue dignitates reales et naturales, sine quibus Deus esse non potest. Quae sunt istae: Diuina bonitas, magnitudo ...». Sulla denominazione dei 'principi assoluti' come *dignitates* cfr. Bonner, *The Art and Logic*, *cit.*, p. 126-127.

6. *Disponere intellectum*

A partire dai capitoli su *natura, substantia-accidens, simplex-compositum* nelle varie *distinctiones* i motivi gnoseologici si rarefanno, lasciando il posto a temi tipici della dottrina lulliana degli elementi, della medicina, dell'astrologia, per portare poi a vere e proprie esposizioni dottrinali nei capitoli composti con l'ultima serie di termini: *indiuiduum, species, genus, ens*. All'origine dell'intero mondo naturale l'intelletto riconosce, come abbiamo già visto, due cause primarie, Dio e l'*agens uniuersale naturale*: da quest'ultimo deriva la scala ascendente degli oggetti reali, ove ogni livello ricomprende i precedenti e su di essi si innesta, costituendo con essi «unam substantiam continuam suo modo» (p. 67). Nella produzione dell'essere umano, ovvero nella creazione dell'anima che si innesta sull'*embryo* prodotto dall'*agens naturalis*, entra direttamente in opera l'*actor supernaturalis* che è Dio, «quoniam substantia spiritualis et corporalis differunt in natura et genere» (p. 89). Il discorso sull'uomo porta a discettare sulla conoscenza da parte dell'anima separata, sulla resurrezione dei corpi e, in una forma alquanto contorta, sulla questione dell'intelletto possibile: «Rationabilitas est propria passio hominis. In qua rationabilitate intelligibilitas est propria passio intellectus hominis. In qua propria intelligibilitate intellectus facit species intelligibiles, sicut speciem plantae et leonis, et huiusmodi. Sed intellectus quaerit: Vtrum ista intelligibilitas sit sibi coessentialis?» (p. 92). Per darsi una risposta, l'intelletto discende a un livello inferiore, quello della pianta, la cui essenza è la *vegetabilitas*, «et sic cognoscit intellectus, quod intelligibilitas est de sua essentia» (*ibid.*). È un esempio fra i tanti di *descensus* analogico, che permette all'intelletto di rispondere a diverse questioni e liberarsi dal dubbio. Ciò nonostante, talvolta i problemi sono così complessi che anche l'analogia non porta chiarezza, come avviene quando, per esemplificare come l'intelletto produca le specie intelligibili, Llull prova a ricorrere all'esempio del processo visivo, tanto complicato che «dolet intellectus, eo quia uix potest exemplum intelligere» (p. 93).

Per i suoi contenuti dottrinali, che è impossibile qui illustrare ulteriormente, il *DADI* è in effetti una vera e propria enciclopedia del sapere paradigmatico dell'epoca —a conferma della scelta lulliana di operare su un terreno di *koinè* culturale funzionale all'impresa missionaria—, con un taglio nitidamente filosofico; offre agli *homines saeculares* un'immagine del mondo funzionale alla *vita activa*, al contempo insegnando loro a 'utilizzare l'intelletto' e ponendosi come propedeutica alla filosofia e alla sua integrazione in quel superiore e generalissimo strumento di conoscenza che è l'*ars* lulliana.

Troviamo conferma di questa valutazione nella posizione che il *DADI* occupa nell'*Electorium* di Thomas Le Myésier, quasi a fare da ponte fra le dottrine scolastiche e l'*ars*. La sua presenza nell'ultima sezione della *Prima pars magna disponens ad Electorium Remundi*, con l'annotazione «Hic est finis realis *dispositionis intellectus* ad Artem», segnala la consapevolezza che quest'ope-

ra non è propriamente un testo 'artistico'.[47] Tuttavia la sua importanza è sottolineata dalle fitte annotazioni che ne segnalano l'attenta lettura, e soprattutto dal modo in cui è presentata nell'*Epitome Electorii*: «Eligit aliqua *que disponunt intellectum omni homini naturaliter in Artem scienti* et etiam illis qui nihil ex scientia philosophi noverunt, et est pars positiva *ad tollendum ignorantiam dispositionis et negationis omnium desiderantium accedere ad Artem Remundi*. Et hec pars habet duas partes ... alia vero disponit ad Artem immediate, et docet verum invenire per modum naturalem intellectus et per Artis doctrinam, que docet *Ascensus et descensus*».[48]

È dunque nella funzione propedeutica del *DADI*, strettamente legata alla sua destinazione *per i laici*, che risiede l'importanza filosofica unanimemente riconosciutagli: lungi dall'essere una semplice opera di divulgazione, è una sorta di 'discorso sul metodo' —già abbozzato nel *Liber Contemplationis*—[49] mediante cui è possibile a tutti acquisire quell'*optimum intellectum* che costituisce un requisito per accostarsi all'*ars*, cui anche gli *homines saeculares* possono e debbono aspirare.

47. Hillgarth, *Ramon Lull*, *cit.*, p. 356, corsivo mio. Anche nel *Breviculum* un estratto del *DADI* si trova nelle pagine finali della *pars dispositiva* (ROL, Supplementa 1, 1990, p. 270-271; cfr. qui Figura 2): la lista dei *subiecta* vi è 'normalizzata' a nove, con l'aggiunta delle *quaestiones*.
48. *Ibid.*, p. 399.
49. Fra le molte affinità riscontrabili coi capp. 154-167, Dist. 28 del *Liber contemplationis* analizzati da Fidora, «Die drei Seelenkräfte», *cit.*, colpisce il richiamo alla dimensione metodologica (normativa) dei processi di conoscenza: si vedano in particolare la conclusione e la nota 32 («eine genuine Methodentraktat»).